



Cuadernos de Ilustración y Romanticismo

Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII

Universidad de Cádiz / ISSN: 2173-0687

nº 26 (2020)

LAS AMBIGÜEDADES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ROUSSEAUNIANO Y EL DEBATE SOBRE SU «INFLUENCIA» EN VARIOS PROTAGONISTAS DE LAS INDEPENDENCIAS HISPANOAMERICANAS*

Roberto BREÑA
(El Colegio de México)

Recibido: 16-03-2020 / Revisado: 06-07-2020

Aceptado: 25-03-2020 / Publicado: 21-12-2020

RESUMEN: Este artículo muestra, en su primera mitad, algunas de las ambigüedades e inconsistencias más importantes del pensamiento político de Rousseau. En la segunda, revisa la historiografía que se ha ocupado de la supuesta influencia de este pensamiento sobre algunos de los protagonistas de los movimientos hispanoamericanos de independencia. La conclusión del artículo es que dicha «influencia» es mucho menor de lo que varios historiadores han afirmado.

PALABRAS CLAVE: Rousseau, movimientos hispanoamericanos de independencia, historia intelectual, historia latinoamericana, pensamiento político occidental.

THE AMBIGUITIES OF THE POLITICAL THOUGHT OF ROUSSEAU AND THE DEBATE REGARDING HIS «INFLUENCE» ON SOME OF THE PROTAGO- NISTS OF THE SPANISH AMERICAN INDEPENDENCE MOVEMENTS

ABSTRACT: This article shows, on its first half, some of the more important ambiguities and inconsistencies of the political thought of Rousseau. In its second half, it reviews the historiography that has dealt with the purported «influence» of this thought over some of the protagonists of the Spanish American independence movements. The conclusion of the article is that this «influence» is much less than what several historians have asserted.

KEYWORDS: Rousseau, independence movements in Spanish America, intellectual history, Latin American history, Western political thought.

* Agradezco a Nayelli Castro, de la Universidad de Boston en Massachusetts, los comentarios que hizo, hace ya mucho tiempo, a una primera versión de este escrito.

Nunca se acaba de una vez con él; siempre hay que volver a empezar de nuevo, que orientarse de nuevo o que desorientarse, que olvidar las fórmulas y las imágenes que hacía que nos resultase familiar y nos daban la tranquilizadora convicción de haberle definido de una vez por todas. Cada generación descubre un nuevo Rousseau... (Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*).

Rousseau llega a conclusiones diferentes, ya sea que razone como político o piense como moralista (Robert Dérathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*).

PREÁMBULO

Si el primer epígrafe de este artículo apunta, entre otras cosas, a esa especie de desazón que provoca Rousseau debido a la imposibilidad manifiesta de decir cualquier cosa que pretenda ser la «última palabra» sobre el ginebrino, el segundo alude implícitamente a ese «moralismo» rousseauniano que recorre sus escritos políticos de parte a parte, que complica sobremanera su interpretación y que imposibilita trazar cualquier tipo de frontera entre ética y política. Si a ambos epígrafes añadimos la controvertida herencia de la Revolución Francesa en el mundo hispánico, la contenciosa reputación de la que gozó Rousseau en este mundo y, por último, el hecho de que la crisis hispánica de 1808 fue causada en gran medida por ese «hijo bastardo» de 1789 que fue Napoleón Bonaparte, los lectores pueden columbrar lo difícil que es hacer un balance equilibrado sobre el influjo del pensamiento político de Rousseau durante los procesos emancipadores americanos. Para complicar más las cosas, no se olvide que para todo efecto práctico Rousseau era francés. Además, en la historia intelectual contemporánea ya casi no se habla de «influencias», sino que se opta por términos con una carga menos fuerte y menos directa. Por último, estamos frente a un autor que pese a todas las piruetas heurísticas que se quieran dar, fue un hombre tremendamente ambiguo y hasta contradictorio en aspectos fundamentales de su vida y de su obra. De otro modo, entre otras muchas cosas, es difícil explicar que Rousseau sea un *philosophe* y un *anti-philosophe* al mismo tiempo. Son también las ambigüedades rousseaunianas las que explican que el ginebrino sea, al unísono, un demócrata radical, un detractor de la única democracia viable en el mundo moderno (la representativa), un representante del pensamiento conservador e incluso, en uno de esos arranques de delirio anacrónico que tienen algunos académicos, un «totalitario».¹

En cuanto a *El contrato social*, creo, junto con Gérard Mairet, que si este libro pudo ocupar un papel tan destacado durante la Revolución Francesa, esa relevancia tiene que ver con el hecho de que su concepto central, la voluntad general, es «oscuro».² En todo caso, más allá de sus niveles de «obscuridad», si *El contrato social* desempeñó un papel tan importante durante la Revolución Francesa y, en mucho menor medida, durante los procesos emancipadores americanos fue, sobre todo, porque con los nuevos parámetros de legitimidad democrática que estableció, permitía considerar como ilegítimos

¹ Un texto que muestra bien las diversas facetas de Rousseau y la práctica imposibilidad de conciliarlas es McMahon (2001: caps. 1 y 2). Rousseau fue también un «ilustrado romántico», si se me permite la expresión. Sobre el carácter claramente anti-ilustrado del pensamiento del ginebrino, que autores tan renombrados como Isaiah Berlin han minimizado, véase Garrard (2013: cap. 2).

² Comentario a *Du contrat social* (Rousseau, 1996: 29; ésta y todas las demás traducciones a lo largo de este artículo son mías).

a prácticamente todos los gobiernos existentes en aquel momento (y dadas las exigencias rousseaunianas, a todos los que podían existir en el futuro). El *Contrato* vestía a los gobiernos revolucionarios, a los nuevos regímenes que surgían en Europa y en la América española y a los nuevos estados-nación con una legitimación popular-democrática que venía como anillo al dedo a muchos líderes políticos en aquel momento histórico y que, además, era tremendamente movilizadora. Más allá de su carácter retórico, el vínculo indisoluble que establecía entre soberanía popular y legitimidad, así como la capacidad de movilización mencionada, eran muy importantes y muy útiles en términos políticos para lograr los objetivos que los líderes hispanoamericanos querían alcanzar (ya fueran locales, regionalistas, autonomistas, emancipadores o independentistas) y para, llegado el caso, echar a andar los nuevos países.

Los contenidos «republicanos» de Rousseau, me refiero en concreto al patriotismo que recorre y anima todos sus trabajos políticos, son sin duda un aspecto fundamental de su pensamiento, pero lo cierto es que Rousseau es menos «republicano» de lo que se plantea a menudo. De entrada, por una razón muy simple: para él todo Estado regido por leyes era una «república» (Rousseau, 1996: lib. II, cap. III). Además, para él no existía una mejor forma de gobierno *per se*, sino que la pertinencia y capacidad de cada gobierno dependía de las circunstancias históricas (lib. III, cap. III). De hecho, para él la «república» se define por la soberanía, no por la forma de gobierno, lo que lo sitúa en cierto sentido fuera de la tradición republicana. Estamos pues frente a un republicanismo *sui generis*; algo que podría parecer una perogrullada, si no fuera porque siempre se nos ha querido vender la imagen de un Rousseau que, junto con Maquiavelo, es el más republicano de los republicanos entre los clásicos del pensamiento político.³

En el *Contrato* surgen otras ambigüedades rousseaunianas. Pienso, sobre todo, en un tema tan importante como la libertad política: Rousseau se alimentaba al mismo tiempo y sin mayores reparos del lenguaje universal de los derechos humanos y del lenguaje republicano. A este respecto, en palabras de uno de los grandes exégetas de Rousseau, Robert Dérathé, conviene tener presente la omnipresencia en sus escritos de una cuestión fundamental nunca resuelta: «A lo largo de la obra de Rousseau nos enfrentamos a la antinomia entre el hombre y el ciudadano, sin que podamos asegurar que el autor haya logrado resolverla» (Dérathé, 1979: 341).⁴ Otro estudioso de la obra del ginebrino, Paul Bénichou, considera que el debate sobre la primacía de la ley civil o la ley moral es un punto neurálgico del pensamiento político de Rousseau, una cuestión en la que se pone de manifiesto la falta de concordancia entre dos estructuras de pensamiento claramente diferenciadas y que en diversos aspectos son contrapuestas. Al respecto, Bénichou es tajante: «La contradicción íntima del pensamiento de Rousseau sobre este punto es flagrante» (1984: 143).⁵

3 Un aspecto que en el contexto hispanoamericano no es menor, pues desde el periodo independentista existe una cuasi-identidad entre régimen republicano (no monárquico) y régimen necesario, correcto, adecuado.

4 Para este autor, como lo afirma en esa misma página, no hay problema más importante en política que las relaciones entre la ley civil y la ley natural. Si en su *Discurso sobre la economía política* (1755), Rousseau afirma que la voluntad general es la que determina lo justo y lo injusto dentro de una sociedad, tres años más tarde, en su *Carta a D'Alembert* (1758), afirma la supremacía de la ley natural sobre la autoridad política soberana. *El contrato social*, publicado cuatro años después de la carta, no dilucida la cuestión. La razón es muy simple: en el *Contrato*, como escribe el propio Dérathé, el problema es «casi completamente dejado de lado» (342). Una laguna que merece la valoración siguiente por parte de este autor: «Lo mínimo que se puede decir es que no hizo nada para disipar el equívoco que subsiste sobre su pensamiento verdadero...» (343).

5 En la página siguiente, Bénichou añade: «Rousseau no ha comentado en ninguna parte de su obra esta antinomia de la ley natural y del contrato, de la moral espontánea y la obligación instituida; quizá porque no se sentía capaz de resolverla». Incluso autores que encuentran en Rousseau una «coherencia profunda», tienen dificultades para justificarla. José Rubio Carracedo, por ejemplo, en su interesante libro sobre el pensamiento político de Rousseau,

Para cerrar este preámbulo, quizás valga la pena explicitar que si me extiendo como lo hago en algunos aspectos del pensamiento político de Rousseau es porque considero que los planteamientos, las ambigüedades, las paradojas y hasta las contradicciones que ellos contienen y reflejan contribuyeron a hacer del ginebrino un autor atractivo, útil y maleable durante el periodo de las independencias hispanoamericanas.⁶ No solo sus nociones alrededor de la voluntad general, sino también su discurso sobre la virtud patriótica y la importancia capital que ésta tenía para que las sociedades pudieran lograr la igualdad, la libertad e incluso la felicidad. En este tema, la fuerza extraordinaria de los bullentes sentimientos rousseauianos es un arma muy poderosa para inflamar las pasiones y para mover a los corazones.

Lo anterior no niega la principal hipótesis de trabajo del presente artículo: si el pensamiento político de Rousseau «influyó» sobre dichas independencias, o, más bien, sobre sus líderes políticos y sobre algunos miembros de sus élites intelectuales, lo hizo bastante menos o de manera muy distinta de lo que la historiografía ha planteado desde hace mucho tiempo y sigue planteando en nuestros días. Por razones que no alcanzo a entender del todo y a contrapelo de la historia intelectual que se empezó a cultivar en Occidente desde hace aproximadamente medio siglo, no pocos historiadores e historiadoras, sobre todo de América Latina, siguen repitiendo que Rousseau influyó directa y notablemente sobre dichos líderes, como si esta influencia aumentara, por su mera enunciación, el valor, prestigio o capacidad político-intelectual de esos líderes. No pretendo negar la presencia de Rousseau como pensador político a lo largo de los procesos emancipadores hispanoamericanos, pero conviene ser cautelosos respecto a un influjo que, como intentaré mostrar en las páginas que siguen, fue menos directo y menos plausible de lo que se plantea a menudo.

AMBIGÜEDADES DE LA VOLUNTAD GENERAL Y LA DEMOCRACIA

En el concepto de «voluntad general» la contradicción señalada por Bénichou líneas arriba se hace patente. En el *Discurso sobre la economía política* (1755), la voluntad general es muchas cosas a la vez: lo que siempre tiende a conservar el bienestar del todo y de las partes, la regla de lo justo y lo injusto, la regla fundamental del gobierno, la máxima del gobierno legítimo o popular, la garantía del bien común, el baremo de todas las buenas leyes y la única garantía del interés público (1990: 61-68).⁷ En *El contrato social*, el cuerpo político (o soberano) surge del pacto social, el cual, en la medida en que obliga a *todos* los ciudadanos, está legitimado a forzar a alguien en particular a obedecer la voluntad general, o, para emplear la célebre fórmula rousseauiana, «se le forzará a ser libre» (1996: 57). El paso del estado de naturaleza al estado civil significa para Rousseau el paso del instinto a la moralidad. El contrato social es un acto de asociación que produce un cuerpo

afirma que sus «incoherencias parciales» no llegan a producir «una quiebra lógica definitiva» (1990: 105). La pregunta que se impone aquí es la siguiente: ¿qué se necesitaría para poder hablar de «una quiebra lógica definitiva»?

6 Cabe apuntar que este carácter paradójico caracteriza toda la obra de Rousseau. Como plantea Michel Launay en su introducción a la *Lettre à D'Alembert* (Rousseau, 1967: 32-33), tanto en sus dos célebres *Discursos* como en la propia carta a D'Alembert es posible encontrar planteamientos irreconciliables o antinómicos dentro de cada uno de esos textos. Planteamientos que solo una lectura atenta puede detectar en toda su magnitud, pues la habilidad literaria y retórica del ginebrino son bien conocidas; algo que, sobra decir, explica en gran medida su enorme atractivo. En el caso específico de la *Carta*, Rousseau salva la posibilidad de que surja un teatro puro y patriótico, lo que no disminuye un ápice la violencia de su crítica a los efectos (in)morales del teatro.

7 Un poco más adelante, Rousseau plantea que para que se cumpla la voluntad general, las voluntades particulares deben ligarse a ella y como la virtud es la conformidad de estas con la general, lo que procede es hacer todo lo posible para que la virtud reine entre los ciudadanos (1990: 70). Analizaré el tema de la virtud en el apartado siguiente.

colectivo que recibe así su unidad, su yo común y su moralidad. De hecho, el ginebrino considera que solo en el estado civil es posible hablar de una libertad moral («la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí»), pues el instinto es esclavitud, mientras que la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es la libertad (lib. I, cap. VIII). Esta libertad solo puede ser garantizada por la voluntad general, que es la única que puede dirigir las fuerzas del Estado según lo dicta el fin último de su institución: el bien común (lib. II, cap. I).

Son varias las definiciones que, tan solo en *El contrato social*, Rousseau proporciona de ese concepto político que, más que ningún otro, se identifica con él y que es considerado su mayor aportación al pensamiento político occidental: la voluntad general. Veamos. En el libro II, capítulo I, la voluntad general es el ejercicio de la soberanía. En el libro II, capítulo III, es una suma de voluntades particulares y en el libro III, capítulo I, es el conjunto de leyes que rige a una determinada comunidad política. Ahora bien, como consecuencia natural de la tendencia de todo gobierno a degenerar (véase el lib. III, caps. X y XI), con relativa frecuencia los nexos sociales se rompen y los intereses particulares predominan. Esto no obsta para que la voluntad general se mantenga, pues, según Rousseau, ella no solo es indestructible, sino que no puede ser corrompida; la razón última, según él, es que dicha voluntad «es siempre constante, inalterable y pura» (1996: 126). Con base en lo que expresaré un poco más adelante sobre la legitimidad democrática moderna y en la noción rousseauniana de voluntad general que cada lector haya sido capaz de extraer del presente párrafo y del anterior, ¿puede sorprendernos el hecho de que esta voluntad tan polifacética y tan maleable haya desempeñado un papel tan importante en la Revolución Francesa y que haya seducido a algunos líderes políticos hispanoamericanos?⁸

Cuando pasemos a Rousseau y el mundo hispanoamericano durante la era de las independencias, me referiré a algunos de los publicistas y políticos en los que es posible detectar la huella del pensamiento político del ginebrino, aunque en mucho menor medida y de manera mucho menos directa de lo que varios estudiosos han planteado y siguen planteando en la actualidad. Entre ellos se cuentan figuras de la talla de Francisco de Miranda, Mariano Moreno, Bernardo de Monteagudo, Manuel Belgrano, Simón Bolívar, Camilo Henríquez y Antonio Nariño. Por lo pronto, señalo solamente que más allá de la intensidad de dicha huella en cada caso, en la parte de este artículo dedicada a la historiografía que se ha ocupado de Rousseau y las independencias hispanoamericanas no diré una palabra sobre el rechazo que suscitó en muchos otros que, contrariamente a lo que se sugiere a menudo, también estaban buscando la separación de la metrópoli. Baste un solo ejemplo para ilustrar este punto. Uno de los ideólogos más importantes durante el periodo emancipador en la América española fue Servando Teresa de Mier. En su célebre *Historia de la revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac*, publicada bajo seudónimo en Londres en 1813, Mier se refirió al *Contrato* como «aquel tejido de sofismas, dorados con el brillo de la elocuencia encantadora del filósofo de Ginebra» (Mier, 1990: 475). En el caso de algunos de los personajes mencionados, como Monteagudo o Henríquez, ya veremos la relación decepcionada u oscilante, respectivamente, que mantuvieron con Rousseau. En cuanto a Bolívar, basta conocer algunos de sus planteamientos políticos fundamentales para darse cuenta de la enorme distancia que lo separa del ginebrino. Pero por ahora volvamos al pensamiento político de Rousseau.

Cabe plantear que la desmedida ambición político-moral de Rousseau, las indeterminaciones que hemos planteado hasta aquí y el enorme potencial político que contiene la noción de voluntad general son tres de los elementos que contribuyen a explicar el lugar

⁸ Algo muy similar plantea Miller (2016).

que ocupa Rousseau en la historia del pensamiento político de Occidente. Sus planteamientos políticos centrales son sobre todo exigencias morales; exigencias de comunión con sus semejantes y, en última instancia, de felicidad común.⁹ Este aspecto, que es crucial para entender los escritos políticos de Rousseau, recorre toda su obra: desde el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) hasta las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1772), pasando por el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), el *Proyecto de Constitución para Córcega* (1765), y, por supuesto, *El contrato social* (1762). Esta impronta moral es la que proporciona al pensamiento político rousseauniano su radicalidad, así como su debilidad argumentativa en no pocas ocasiones. Es también lo que, me parece, explica la siguiente cita de Jacques Roger: «Su violencia demuestra un compromiso personal, sin el cual sería un teórico político más entre otros» (1971: 28).¹⁰ Por supuesto, Rousseau no es un teórico político más, sino el pensador que inaugura el pensamiento democrático moderno. A partir de él, todo poder estatal tiene que «pasar la prueba» de la legitimidad democrática, entendida, sobre todo, como la que concede cada ciudadano (cada individuo) a todo gobierno que pretenda ser legítimo. La autonomía individual para Rousseau está precisamente ahí: en que dicho ciudadano no puede recibir órdenes más que de sí mismo *en cuanto partícipe activo de la soberanía popular*. Esta soberanía funda y sostiene la legitimidad democrática que, en última instancia, implica una idea crucial del pensamiento rousseauniano: el consentimiento de todos y cada uno de los gobernados a ser gobernado. «Desde Rousseau la única legitimación posible de la política será la democrática» (Rubio Carracedo, 1990: 117).¹¹ Rousseau es no solamente el iniciador de la legitimidad democrática basada en el individuo, sino también uno de los heraldos más destacados del subjetivismo romántico; un subjetivismo que, como el caso del propio Rousseau lo muestra bien, con relativa facilidad podía entrar en colisión con el «individuo democrático» o, mejor quizás, con el individuo que se regía, o debía regirse, por los principios democráticos estipulados por el ginebrino.

La legitimidad democrática moderna, es decir, la rousseauniana es, al mismo tiempo, radical e inalcanzable. Su radicalidad está en que con base en la noción de soberanía popular y de la participación de todos los gobernados en ella, dota a estos del poder para decidir la legitimidad o ilegitimidad de un gobierno sin necesidad de apelar a nada fuera de la soberanía popular misma. Su carácter «inalcanzable» y claramente anti-moderno (romántico, por cierto) es ese conocido rechazo de Rousseau al sistema representativo. En cuanto al romanticismo rousseauniano, percibo un punto de quiebre entre esa autonomía individual radical que está detrás de la noción de soberanía popular y esa autonomía expresiva radical que alcanzaría niveles casi patológicos no solamente en *Las confesiones* (que el ginebrino redactó a lo largo del lustro 1765-1770 y que serían publicadas póstumamente), sino también en *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1773) y en *Les rêveries du promeneur solitaire* (su último libro, redactado entre 1776 y 1777). Vale la pena referir las primeras líneas de este último libro, pues reflejan muy bien tanto dicho romanticismo como la magnitud de la autonomía individualista mencionada, así como lo que, sin exageración alguna, se puede denominar la faceta patológica de Rousseau: «Heme aquí, pues, solo en

9 Entre los muchos ejemplos que se pueden dar a este respecto, véase la relación que establece Rousseau entre la desaparición del dinero y de las desigualdades sociales con el amor a la patria y la felicidad en su escrito sobre Polonia (Rousseau, 1990: 225).

10 Me parece que Ernst Cassirer va en el mismo sentido cuando escribe: «Esta misión *moral* que Rousseau atribuye a la política, este imperativo moral al cual la somete, es lo que constituye su acto propiamente revolucionario» (1984: 48; cursivas en el original).

11 Si recordamos la acepción más común de la voluntad *general*, no es necesario extenderse en el carácter «incierto» o «inestable» de la autonomía mencionada. Ya volveremos a la crítica que con razón se puede hacer a dicha voluntad desde la perspectiva liberal.

la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni sociedad que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha sido proscrito de ella por un acuerdo unánime» (Rousseau, 1972: 35).¹²

Ahora bien, volviendo al radicalismo de la democracia rousseauniana, hay que precisar que Rousseau es democráticamente radical porque el pacto social proporciona una igualdad moral a todos los ciudadanos y los coloca (a ellos y al Estado) bajo la dirección de la voluntad general (es decir, de ellos mismos). Se trata de una igualdad que, como señalé, todos los gobiernos están obligados a respetar si quieren ser considerados legítimos. Sin embargo, como señala el propio Rousseau en *El contrato social*, en la práctica los malos gobiernos ignoran esta igualdad y no hacen más que «mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación» (1996: 60, nota).¹³

En cuanto al traído y llevado «democratismo» rousseauniano, son bien conocidas las referencias de Rousseau en *El contrato social* relativas a que la democracia es un tipo de gobierno propio de los dioses, pues es tan perfecto que no conviene a los hombres (lib. III, cap. IV), pero se repara mucho menos en una oración que aparece en el capítulo siguiente, la cual es menos poética sin duda, pero en última instancia más reveladora, por lo menos para quien esto escribe: «En una palabra, es el orden mejor y más natural que los más sabios gobiernen a la multitud [...] no hay que multiplicar vanamente las competencias, ni hacer con veinte mil hombres lo que cien hombres escogidos pueden hacer aún mejor» (Rousseau, 1996: 98). En otras palabras, con frecuencia el «democratismo» que se adjudica a Rousseau tan generosa y despreocupadamente ignora el planteamiento concreto del ginebrino respecto al funcionamiento de un sistema de gobierno que en el imaginario del hombre contemporáneo es casi equivalente con la (siempre bienhechora y cuasi-infalible) participación de los más o, en el peor de los casos, de muchos.

VIRTUD Y PATRIOTISMO

Desde mi punto de vista, buena parte del atractivo que ejerció Rousseau sobre algunos líderes políticos y algunos intelectuales o publicistas de las independencias hispanoamericanas refiere a un tema ya mencionado: el republicanism, pero concebido básicamente como patriotismo o virtud patriótica. «¿Queremos que los pueblos sean virtuosos? Comencemos entonces por hacerlos amar a la patria...» (Rousseau, 1990: 73-74).¹⁴ En otras palabras, virtud y patriotismo son prácticamente sinónimos. Una cuasi-identificación que, dicho sea de paso, no puede más que causar desazón a cualquiera que se identifique en mayor o menor medida con el ideario liberal. No es ninguna casualidad que, por ésta y otras razones, Rousseau siempre ha sido una «bestia negra» para esta ideología política, tan reacia a lidiar con nociones que no sean radicalmente individualistas. En el caso del *Contrato*, es en el capítulo xv del libro III donde aparece por primera vez ese republicanism, el que identifica patriotismo y virtud. Es ahí donde el ginebrino afirma que lo determinante para saber si un Estado está bien constituido es saber qué tanto más se preocupan los ciudadanos por los asuntos públicos que por los asuntos privados:

¹² Cabe apuntar que esta proclividad rousseauniana a ser el más filántropo y, al mismo tiempo, el más vilipendiado, viene de muy lejos. El epígrafe de Ovidio que aparece en latín en el «Primer discurso» (*Sur les sciences et les arts*, redactado entre 1749 y 1750) dice lo siguiente: «Para ellos yo soy un bárbaro, pues no me comprenden».

¹³ Volveré al tema de la igualdad material un poco más adelante. Como se puede inferir, la mesa está puesta para negar la obediencia al gobierno en turno, sea cual sea.

¹⁴ «El amor de la virtud no se distingue en Rousseau del patriotismo y de la dedicación a la ciudad» (Dérathé, en Bénichou, 1984: 123).

En una ciudad bien dirigida todos corren a las asambleas; bajo un mal gobierno, nadie quiere dar un paso para asistir a ellas, porque nadie tiene interés en lo que ahí sucede, porque se prevé que la voluntad general no se impondrá y porque las preocupaciones domésticas lo absorben todo... Desde el momento en que alguien dice sobre los asuntos del Estado, *qué me importa*, debe asumirse que el Estado está perdido (Rousseau, 1996: 117, cursivas en el original).¹⁵

En el último libro de *El contrato social*, el IV, surge con toda su fuerza el conservadurismo y el misoneísmo rousseaunianos: «Cuando vemos en el pueblo más feliz del mundo a la multitud de campesinos arreglar los asuntos del Estado bajo un roble y conducirse siempre sabiamente, ¿podemos evitar despreciar los refinamientos de las otras naciones, que se vuelven ilustres y miserables con tanta sofisticación y tantos misterios?» (Rousseau, 1996: 125).¹⁶

En ese libro se hace también patente ese «unanimismo» rousseauniano que recorre toda su obra política y que, expresado con cierta brusquedad, es un obstáculo insalvable para encuadrar a Rousseau dentro de la modernidad política, más allá de lo ya expresado sobre la legitimidad democrática. Es más, en este aspecto en particular el pensamiento rousseauniano está en las antípodas de uno de los aspectos fundamentales de las sociedades contemporáneas: el respeto a la diversidad y a la pluralidad. Dejemos que hable el ginebrino: «Todo lo que rompe la unidad social no vale nada. Todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo no valen nada» (1996: 150).¹⁷ Este «unanimismo» es una consecuencia natural de la voluntad general, pues, en opinión de Rousseau, ésta logra imponerse en la medida en que predomina la unanimidad de opiniones. Resulta así que la vida democrática moderna está a años luz del fundador de la democracia moderna: «los largos debates, las disensiones, el tumulto, anuncian el ascenso de los intereses particulares y el declive del Estado» (1996: 127). En la parte final del *Contrato*, concretamente en el célebre capítulo sobre la religión civil (cap. VIII del libro IV), el patriotismo rousseauniano vuelve a hacer acto de presencia cuando el ginebrino afirma que los artículos que conforman dicha religión tienen como uno de sus objetivos lograr que todos los ciudadanos no solo amen sinceramente las leyes y la justicia, sino que también estén dispuestos a «inmolar» sus vidas en aras del deber ciudadano. Como se puede ver, la expresión que emplea Rousseau para definir su listado de creencias cívicas básicas respecto a la divinidad, «religión civil», no puede ser más apropiada.

Es, sin embargo, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* en donde podemos encontrar la que quizás sea la expresión más rotunda de lo que la patria debía significar para los ciudadanos que Rousseau anhelaba y reclamaba:

Un niño, al abrir los ojos debe ver la patria y hasta su muerte no debe ver otra cosa que a ella. Todo verdadero republicano mama, junto con la leche de su madre, el amor a la patria, es decir, de las leyes y la libertad. Este amor conforma toda su

¹⁵ Como ya resulta evidente, estamos en las antípodas del liberalismo. Aunque ya quedó expresado, cabe añadir que para Rousseau en la realidad no existe (ni existirá) una entidad política que pueda considerarse en toda regla un Estado *bien constituido*. Por último, no puede dejar de llamar la atención la expresión «porque se prevé que la voluntad general no se impondrá». Aparentemente, las puras expectativas respecto a una voluntad general que no se cumplirá bastan para que un gobierno se desmorone...

¹⁶ Cabe completar esta cita con otra del capítulo XV del libro III: «En un Estado verdaderamente libre los ciudadanos hacen todo con sus brazos y nada con el dinero». Esta idílica visión rousseauniana no hará sino acentuarse con el paso del tiempo. Cabe plantear, por ejemplo, que los dos grandes hilos conductores del *Projet pour la Corse* (1765) son el dinero como «el gran mal» y la tierra como «el gran bien».

¹⁷ Una vez más, como resulta evidente, Rousseau se ubica en las antípodas del liberalismo.

existencia; él no ve más que la patria; no vive sino por ella. Desde el momento en que está solo, no es nada; tan pronto como no tiene patria, no es nada y, si no está muerto, está peor aún que si lo estuviera (Rousseau, 1990: 177-178).

Queda aquí resumida, en tres oraciones, una noción del patriotismo republicano que no por casualidad resultó tan atractiva para varios líderes de la Revolución Francesa y para algunos de los llamados «próceres» de los procesos emancipadores hispanoamericanos. Como ya adelanté, en el caso de la América española este atractivo fue menguando; sobre todo cuando la democracia *à la Rousseau* empezó a mostrar sus limitaciones en la medida en que varios líderes políticos de los movimientos emancipadores empezaron a buscar imponer un cierto orden, una cierta estabilidad, y también en la medida en que los nuevos ciudadanos hispanoamericanos no respondieron como la teoría republicana esperaba, fuera o no de estirpe rousseauniana. Esto era prácticamente inevitable, en la medida en que la región carecía de experiencia alguna en las prácticas cívicas y políticas que debían sostener el edificio republicano.

A fin de cuentas, para Rousseau la virtud es esencialmente virtud política (o ciudadana o cívica). El hombre es capaz de elevarse a la verdadera moralidad, pero no tanto por el esfuerzo propio de cada individuo, como por la disciplina colectiva de la comunidad a la que pertenece; una disciplina que, no se olvide, para Rousseau es el resultado de las leyes que dicta el legislador. Para él, la cohesión social es la condición primera y decisiva de la salud de cualquier Estado. Si a ello se añade la autarquía que supuestamente debe determinar la vida de cada comunidad política, el rechazo absoluto del ginebrino al comercio y los elogios que prodiga a la vida militar en varios de sus textos, no puede sorprender que *El contrato social*, la obra política cumbre de Rousseau, no diga una palabra sobre las relaciones entre Estados y que, cuando surge la posibilidad de hacerlo, en el diminuto capítulo final del libro, el autor se limite a decir que constituyen «un nuevo objeto, demasiado vasto para mi corta visión» (1996: 155).

Rousseau parece estar seguro que la única manera de preservar la libertad y la igualdad, «los dos objetivos principales de todo sistema de legislación» (lib. II, cap. XI), es mediante un patriotismo que proporcione al hombre la fortaleza moral que él adjudicaba sin reparo alguno al hombre de la antigüedad clásica, pero que el embate del lujo y la «monetarización» de la vida social habían casi extinguido.¹⁸ Como expresé en el párrafo anterior, en este contexto y pese a la prioridad que Rousseau otorga en *El contrato social* a la costumbre y a la opinión pública por encima de las leyes (libro II, cap. XII), la virtud no podía ser sino el producto de una serie de preceptos legales que fomenten la solidaridad al interior de cada comunidad política. Cité anteriormente el *Discurso sobre la economía política* respecto a la relación directa entre la virtud y el patriotismo, pero dejé fuera la cuestión que enseguida plantea Rousseau en ese escrito sobre este tema: «¿cómo la amarán [a la patria los ciudadanos], si la patria no es para ellos algo más que para los extranjeros y que no les concede sino aquello que no le puede negar a nadie?» (Rousseau, 1990: 73-74).¹⁹ Como se puede ver una vez más, son pocas y más bien endeble las bases para un entendimiento entre las distintas comunidades políticas. Esto es así

¹⁸ Sobre uno de esos dos objetivos, la igualdad, Rousseau escribe un poco más adelante: «Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe siempre tender a mantenerla» (1996: 83). La igualdad material, plantea el ginebrino en ese mismo capítulo, no debe ser absoluta, pero, parafraseando los términos de su célebre fórmula, debe existir la suficiente igualdad «como para evitar que haya ciudadanos tan opulentos que puedan comprar a otros o tan pobres que se vean obligados a venderse».

¹⁹ En la larga lista de tensiones, ambigüedades y contradicciones rousseaunianas que proporciona en su artículo «Rousseau et sa politique» (pp. 36-37), Éric Weil se refiere a esta cuestión afirmando que el ginebrino «es a tal punto patriota que el extranjero será casi un enemigo para su ciudadano» (en Bénichou, 1984: 37).

porque, desde la perspectiva de Rousseau, los fundamentos, características y hasta razón de ser de cada una de estas comunidades van en sentido opuesto a dicho entendimiento. No deja de llamar la atención, por lo menos a quien esto escribe, que tampoco a lo largo de su vida el ginebrino estuvo dispuesto a sujetarse a esa vida civil y a esa cohesión social que en varios de sus textos planteó como las condiciones *sine qua non* para la existencia de una *sociedad* digna de ese nombre. Me explico enseguida.

En la sexta *promenade*, Rousseau acepta que él nunca había sido una persona realmente adecuada para formar parte de la sociedad civil y, sin percibir mayor contradicción con mucho de lo que había escrito, agrega: «Mi naturaleza independiente me ha hecho siempre incapaz de las sujeciones necesarias que debe sufrir todo aquel que quiere vivir con los hombres» (1972: 117). Detrás de este rechazo a someterse a las disposiciones de la *polis* subyace una ley moral que, por ser superior a aquellas, le permite justificar ante sí mismo ese rechazo. Rousseau termina así identificándose en la práctica con esos pretendidos cosmopolitas que criticó en la primera versión de *El contrato social* (conocido como «Manuscrito de Ginebra»), quienes «justificando su amor por la patria por su amor al género humano, se vanaglorian de amar a todo el mundo para poder tener el derecho de no amar a nadie» (Rousseau, 1996: 164).²⁰

Como conclusión en lo relativo al tema de la virtud y el patriotismo, se puede plantear que para Rousseau la virtud patriótica es el único parámetro verdaderamente esencial. No solo para medir y garantizar la estabilidad política y la concordia social, sino también para determinar la fortaleza moral e incluso la felicidad de todos y cada uno de los ciudadanos *de cada entidad política*. Este parámetro encapsula una tensión entre las leyes naturales y las leyes positivas, entre la moral y la política, entre la vida personal y la vida civil, entre la conciencia y la voluntad general. Se trata, en última instancia, de una manifestación más, si bien la de mayor calado en la obra del ginebrino, de ese «extraordinario dualismo del idealista impenitente, apasionado, y del realista adolorido, desgarrado por su clarividencia» (Eisenmann, en Bénichou, 1984: 107).

ROUSSEAU EN LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE LAS EMANCIPACIONES HISPANOAMERICANAS

Han transcurrido más de ochenta años desde que Jefferson Rea Spell escribiera *Rousseau in the Spanish World before 1833*. El cuadro que se desprende de este libro es el de un influjo notable del ginebrino sobre personajes americanos tan importantes como Miranda, Rojas, Henríquez, Moreno, Belgrano, Nariño, Rodríguez, Bolívar, Montea-gudo, Fernández de Lizardi, Heredia, Vidaurre y Baquijano (Rea Spell, 1938: caps. VII y XIV).²¹ Casi treinta años después, Otto Carlos Stoetzer repitió la nómina sin hacer aportación alguna (1966: primer apartado del cap. III del vol. II). Stoetzer afirma que Miranda, Rodríguez, Bolívar, Nariño, Rojas y Baquijano «idolatraron» a Rousseau, que las actividades antiespañolas de Miranda «estaban muy de acuerdo con las enseñanzas de Rousseau», que «si alguna obra contribuyó directamente a la ejecución de los fines

²⁰ Al respecto, otra paradoja rousseauniana: en la cuarta carta a Malesherbes, escrita el mismo año que fue publicado *El contrato social* (1762), Rousseau afirma que es un amor «excesivo» por los seres humanos («amo demasiado a los hombres») lo que lo lleva a huir de ellos. Las cuatro cartas a Malesherbes se pueden leer en uno de los anexos de la edición de *Rêveries du promeneur solitaire* que manejo aquí; la expresión citada se encuentra en Rousseau (1972: 212). Estas cuatro misivas del ginebrino, y otros textos igualmente interesantes y relativamente poco conocidos, se pueden leer en español en Rousseau (1994).

²¹ Cabe apuntar que, en su conjunto, el libro de Rea Spell representa un esfuerzo notable para la época en que fue escrito. Más importante aún para los fines del presente artículo es que, hasta donde sé, al momento de escribir estas líneas no se ha publicado otro libro monográfico sobre la presencia de Rousseau en la América española durante el período emancipador.

bolivarianos —la independencia de la América española— entonces fue el *Contrat social* y que en el reino de Chile es posible encontrar «el primer ejemplo de una actividad revolucionaria que puede atribuirse directamente a Rousseau» (Stoetzer, 1966: 15, 17, 20 y 24).²² Por último, apenas un año después de publicada la obra de Stoetzer apareció *Rousseau y la independencia argentina y americana* de Boleslao Lewin. En este breve texto, es cierto que el autor critica a Salvador de Madariaga su falta de rigor, como cuando afirma que Rousseau «conquistó rápidamente tanto a España como a las Indias». Sin embargo, apenas dos páginas más adelante Lewin escribe lo siguiente: «...el hechizo de Rousseau se extendió a todos los rincones de Hispanoamérica, sin excluir los más lejanos ni los más atrasados» (1967: 14 y 16). No obstante, el libro de Lewin no corresponde a la desmesurada afirmación antedicha, sobre todo porque sus páginas muestran que el supuesto «hechizo» no puede ser considerado tal desde el momento en que, en la América española del periodo emancipador y sus prolegómenos, y más concretamente en el Río de la Plata, objeto central del libro en cuestión, el ginebrino fue elogiado en la misma medida en que fue criticado. E incluso cuando fue elogiado, como se puede corroborar leyendo a Lewin, con frecuencia lo fue con no pocas reservas y salvedades.

Hasta donde alcanzo a ver, la «influencia» de Rousseau sobre los procesos emancipadores americanos fue bastante más matizada, mediatizada y compleja de lo que sugirieron autores como Rea Spell, Stoetzer y Lewin. No solo porque la historiografía occidental en general ha avanzado y se ha diversificado muchísimo durante las últimas décadas, sino sobre todo por los progresos que durante ese lapso ha hecho la historia intelectual en particular, adoptando nuevas metodologías y nuevos enfoques. A estas alturas, es imposible seguir planteando la «influencia» de un determinado pensador a la manera en que lo hicieron los tres autores mencionados; más aun tratándose de un autor tan ambiguo y tan polifacético como Rousseau y de una época tan compleja doctrinal e ideológicamente como lo fue la era emancipadora hispanoamericana. No obstante, como veremos en las páginas que siguen, autores contemporáneos siguen planteando esa supuesta gran influencia del ginebrino sobre los procesos emancipadores hispanoamericanos.

Conviene apuntar que existen artículos relacionados al tema que no dicen prácticamente nada sobre América; por ejemplo, el de Lucienne Domergue (1967) titulado «Notes sur la première édition en langue espagnole du *Contrat social* (1799)». Existen también artículos más cercanos a nosotros que están dedicados al tema, pero que, hasta donde alcanzo a ver, no añaden nada nuevo, o persisten en la pretendida enorme influencia de Rousseau sobre los movimientos emancipadores hispanoamericanos. Un buen ejemplo de lo primero es «La influencia de Rousseau en la Independencia de América Latina y en especial de la Argentina» de Alicia Noemí Farinati, publicado en 2006.²³ Un buen ejemplo de lo segundo son algunos de los planteamientos de Waldo Ansaldi en un texto que apareció en el tomo V de la *Historia general de América Latina* que coordinó la UNESCO y que fue publicado en 2003: «Unidad y diversidad en el pensamiento político» (Ansaldi, 2003: 403-422). En el primer apartado de este artículo, Ansaldi afirma categóricamente lo siguiente: «El principio legitimador del nuevo sistema que abrieron las revoluciones fue el de la voluntad general. Los “primeros principios de la razón” para las bases del nuevo orden fueron los definidos por Jean-Jacques Rousseau» (406). Desde hace tiempo es bien sabido que los fundamentos doctrinarios de las revoluciones hispanoamericanas fueron muy diversos, muy complejos y muy heterogéneos. De hecho, al final del apartado que nos ocupa el propio Ansaldi afirma

²² En lo que escribe respecto a Bolívar, Stoetzer reproduce casi literalmente a Rea Spell.

²³ Cabe apuntar que este trabajo fue publicado originalmente en francés en 2002. Al parecer, la versión en español solo existe en versión electrónica; proporciono aquí el vínculo que encontré disponible en la red: <https://bit.ly/36RuCNP>.

que leyendo con atención varios textos de la revolución rioplatense, se podría descubrir que si bien la expresión «pacto social» podría parecer rousseauniana, las fuentes últimas y el contenido en última instancia pueden provenir de tiempos y autores que nada tienen que ver con el ginebrino (2003: 410).²⁴ Esto no obsta para que Ansaldi se guíe básicamente por cierta terminología rousseauniana para analizar y sacar ciertas conclusiones de los escritos de Moreno, Monteagudo, Peñalver, Torres y Artigas.

La noción rousseauniana de la voluntad general no es equivalente a la soberanía del pueblo o soberanía popular, como parece asumir Ansaldi al realizar ese análisis. Con base en esa asunción, el autor parece ignorar que la doctrina de la soberanía popular o del poder originario del pueblo pudo provenir de Rousseau, sin duda, pero también pudo haber tenido como fuente a Santo Tomás, a la neoescolástica española, al pensamiento holandés del siglo xvii (Grocio por ejemplo), o al pensamiento inglés de la misma época (Locke por ejemplo). Por no hablar de autores más o menos coetáneos de otras nacionalidades europeas, que son mucho menos conocidos en la actualidad, pero que durante el siglo xviii fueron más leídos; entre ellos, Pufendorf, Wolff, Heinecio, Burlamaqui y Vattel. Dicha proveniencia, por cierto, puede ubicarse no solamente en autores más o menos renombrados, sino también en textos legales bien conocidos, que gozaban de enorme predicamento o que tenían vigencia legal en el mundo hispánico, ya fuera en la metrópoli o en los territorios americanos. Pienso, por ejemplo, en los fueros de Aragón o en las Leyes de Indias.

Por lo demás, se olvida a menudo algo en lo que José Carlos Chiaramonte lleva años insistiendo: la omnipresencia desde la Edad Media del iusnaturalismo en la historia política, jurídica e intelectual de Occidente (incluyendo por supuesto al mundo hispánico). Esta ubicuidad del iusnaturalismo se manifestaba en ámbitos muy diversos de las sociedades hispanoamericanas: en la práctica jurídica, en la enseñanza universitaria, en las relaciones de los particulares con el poder político (sobre todo en lo relativo a los límites del mismo) y en el tratamiento de ciertos temas económicos. Las diversas variantes del derecho natural estaban detrás de toda posible justificación del poder político legítimo. De aquí surge la socorrida idea, durante la crisis hispánica que comenzó en 1808, de la retroversión de la soberanía al pueblo, o, más bien, en el caso americano, a los «pueblos». Esta idea fue moneda corriente a todo lo largo del proceso emancipador hispanoamericano, sobre todo en su primera etapa. El pactismo americano, que tan importante papel jugó para legitimar las pretensiones de igualdad con la metrópoli y para justificar ideológica y políticamente la soberanía popular y en ocasiones la independencia, tenía una gama amplísima de fuentes doctrinales, entre las que Rousseau no era más que una más. Como Dérahté ha planteado en su libro ya citado, para el siglo xviii la «escuela» del derecho natural había impuesto en toda Europa una teoría del Estado que había superado por completo a la doctrina del derecho divino. Varios de los presupuestos y de los planteamientos más importantes de *El contrato social* los tomó el ginebrino de autores como Pufendorf, Wolff o Vattel, que muy pocos de los historiadores que insisten en la enorme influencia de Rousseau en el mundo iberoamericano se molestan en traer a colación, pero que, como nos recuerda José Carlos Chiaramonte, se contaban entre los más leídos en ese mundo en la época que aquí nos interesa (2000: 50, ver la nota 35).²⁵

²⁴ Es en esta parte del texto donde el autor refiere la noción de Andrés-Gallego que citaré un poco más adelante sobre la pluralidad y diversidad de referencias políticas que caracterizaron a las Cortes de Cádiz; aunque Ansaldi no menciona que dicha noción se refiere a estas Cortes (ni aquí, ni cuando vuelve a referirse a ella en la página 417).

²⁵ Este artículo apareció dos años más tarde en Terán y Serrano (2002), y cuatro años después en Chiaramonte (2004). Sobre la importancia del iusnaturalismo para los movimientos independentistas iberoamericanos, véanse también los tres primeros ensayos de Chiaramonte (2010).

Ansaldi coloca bajo el manto doctrinal de Rousseau a los cinco pensadores mencionados en el penúltimo párrafo (Moreno, Monteagudo, Peñalver, Torres y Artigas), todos ellos personajes destacados de las emancipaciones hispanoamericanas. No solo a ellos, pues cita también varias constituciones (la venezolana de 1811, la de la Banda Oriental de 1813 y la mexicana de 1814), que incluye como ejemplos de los principios rousseaunianos que, según Ansaldi, pusieron las bases del nuevo orden hispanoamericano. Como lo expuse con cierto detalle hace tiempo, la combinación entre elementos tradicionalistas y reformistas (o revolucionarios si se quiere) está presente en prácticamente todos los pensadores, publicistas y políticos hispanoamericanos más destacados del periodo independentista (Breña, 2006: 281-305). Ninguno de los autores identificados por Ansaldi está exento de haber sido partícipe de esta mixtura entre elementos tradicionales y elementos más nuevos o novedosos. Por eso hay que ser cautos antes de adscribir a cierto autor, Rousseau en este caso, el origen directo y exclusivo de las ideas de tal pensador o de tal publicista. En lugar de dejarnos guiar por la utilización de ciertos términos o de ciertas expresiones, no hay que obviar la riqueza, la complejidad y la ambigüedad del lenguaje político de la época, las cuales, por cierto, se intensifican en tiempos revolucionarios. El lenguaje, lejos de ser un espejo neutro de la «realidad», es una herramienta que todo pensador y todo publicista manipula con objetivos eminentemente políticos. En resumen y con base en lo que José Andrés-Gallego planteó hace un cuarto de siglo respecto a las referencias doctrinales empleadas y debatidas en las Cortes de Cádiz, actualmente se puede afirmar sin ambages que lo que prevaleció durante la revolución hispánica, tanto en la España peninsular como en la americana, fue la existencia de fuentes diversas y heterogéneas, así como lenguajes de procedencia muy variada y no pocas veces encontrados en términos doctrinales, ideológicos y políticos. «En último término, ni Suárez ni Rousseau: fue la pluralidad (y la confusión) lo distintivo» (Andrés-Gallego, 1995: 142).

La última aportación que conozco al tema que nos ocupa es el artículo ya referido de Nicola Miller: «Reading Rousseau in Spanish America during the wars of independence (1808-1826)» (Miller, 2016). Este texto prácticamente abre con una afirmación que muestra la tendencia de cierta historiografía a magnificar el papel de Rousseau y más concretamente de *El contrato social* a lo largo de los procesos emancipadores hispanoamericanos. «*El contrato social* fue probablemente la más importante declaración teórica en la América española durante la década de 1810, un texto que era una piedra de toque para las cuestiones centrales de la época» (Miller, 2016: 114). Enseguida, Miller añade: «Sin embargo, pocas de las ideas de Rousseau figuraron en los documentos fundacionales del nuevo orden republicano». ¿Cómo explicar satisfactoriamente esta brecha? Expresadas las reservas anteriores, este artículo tiene aspectos de indudable interés; por ejemplo, en contra de lo que se repite a menudo, Miller plantea que Rousseau fue un autor tan polifacético que su utilización en la América española se dio en muchos sentidos y por grupos políticos muy distintos, cuando no opuestos. Asimismo, la autora señala en la conclusión de su artículo que en gran medida las ideas del ginebrino tuvieron consecuencias en la América española porque fueron descontextualizadas, reinterpretadas y reconfiguradas para responder a los desafíos concretos que planteaban la lucha política y la guerra contra la metrópoli. El lugar de Rousseau en la historia intelectual hispanoamericana, concluye dicha autora, no debe ser entendido en términos de «influencia», sino pensado en términos de la interacción entre sus ideas y los nuevos contextos en los que éstas surgieron (Miller, 2016: 117, 134 y 135).²⁶

²⁶ Este artículo incluye, sin embargo, algunas imprecisiones históricas o acepta acríticamente ciertas interpretaciones historiográficas que, en mi opinión, le restan valor. Por mencionar algunos ejemplos: la autora afirma que

Ahora bien, ¿qué se puede decir sobre la supuestamente enorme influencia de Rousseau sobre los movimientos de independencia de la América española o, más concretamente, sobre algunos de sus líderes políticos y algunos miembros de sus élites intelectuales? De entrada, una vez superadas las interpretaciones que basaban las influencias en el hecho de que cierto «prócer» haya tenido en su biblioteca uno o varios ejemplares de tal o cual autor, me parece que en muy pocos de los casos mencionados por Rea Spell cabe hablar de un influjo notable del ginebrino sobre los autores que él refiere en su libro. En cuanto a Stoetzer, en ningún caso se puede hablar de «idolatría»; por lo demás, no sé qué es lo que tiene en mente dicho autor cuando, por ejemplo, afirma que las actividades de Miranda «estaban muy de acuerdo con las enseñanzas de Rousseau». Más problemática aún me parece la afirmación de Stoetzer en el sentido de que *El contrato social* «contribuyó directamente a la ejecución de los fines bolivarianos». Por último, en cuanto a que en tierras chilenas es posible encontrar «el primer ejemplo de una actividad revolucionaria que puede atribuirse directamente a Rousseau», cabe decir algo que a estas alturas historiográficas debiera resultar una evidencia: es imposible establecer una línea directa entre un autor, un libro o una idea y una práctica política concreta. La tendencia de la historia conceptual y, en menor medida, de la historia de los lenguajes políticos a borrar por completo la distinción entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas, que tan fructífera ha resultado en ciertos aspectos, ha llevado a algunos a pensar que causalidades como las que plantea Stoetzer no solo son viables, sino que, efectivamente, tuvieron lugar. Hoy sabemos que es imposible establecer dichas causalidades y, por lo tanto, convendría emplear con mucho más cuidado, o por lo menos con menor asertividad, el término «influencia» y recurrir más a vocablos como «presencia», «recepción» o «difusión», que carecen de la carga que, me parece, posee el vocablo en cuestión.

No me extendiendo mucho sobre lo dicho en el párrafo anterior porque ya he tratado el tema en otros lugares (Breña, 2008 y 2010), pero conviene no pasar por alto un par de cuestiones, sobre todo para evitar malas interpretaciones sobre las dos corrientes mencionadas (la historia conceptual y la historia de los lenguajes políticos). Con este fin, recurro a Roger Chartier. Para él, los discursos y las prácticas poseen regularidades y lógicas distintas; en su opinión, el historiador debe «afirmar la irreductibilidad de las prácticas no discursivas con respecto a los enunciados que, de diversas maneras, los describen, los prescriben o los proscriben, y se esfuerzan en organizarlos o controlarlos» (Chartier, 2000: 283-298).²⁷ Las facetas discursivas del ser humano no pueden dar cuenta, *por sí solas*, de la significación de los procesos históricos. Cabe pues restituir al acontecimiento su radical e irreductible singularidad; un objetivo que se malogra en la medida en que se le diluye en un conjunto de mediaciones discursivas. Por otro lado, las prácticas concretas poseen también una temporalidad distinta a la de los lenguajes políticos y a la de las ideas, debido a lo que podríamos denominar una temporalidad «decreciente»: las primeras son irrepetibles; los segundos, tienen una extensión cronológicamente limitada; por último, las ideas poseen una temporalidad muy extendida en el tiempo. En suma, si bien la línea entre los discursos y las prácticas es mucho más tenue de lo que se pensó durante mucho tiempo, no lo es tanto como para desaparecer por completo y, por ello, no existe una *equivalencia*

los representantes americanos en la Cortes de Cádiz desempeñaron un papel muy destacado en la redacción final de la Constitución de Cádiz (122); asume acríticamente la noción de «patriotismo criollo» y le otorga una capacidad generadora y explicativa que me parece muy discutible (124); afirma que Hidalgo y Morelos estaban muy versados en el pensamiento político francés (125) y asevera que la esclavitud fue abolida en la mayoría de las nuevas repúblicas hispanoamericanas en la década de 1820 (130).

²⁷ El anexo de esta edición (denominado *postface* en la edición francesa), que no figura en ediciones anteriores, es muy útil respecto a las nociones que quiero transmitir aquí respecto a la historia intelectual contemporánea.

entre discursos y prácticas. Conviene no perder de vista las nociones anteriores cuando estudiamos la historia política de una sociedad o conjunto de sociedades, sobre todo si se brinda un peso interpretativo notable a los pensadores, a las ideas y a los libros, como sucede con demasiada frecuencia en la historiografía política latinoamericana.

Cabe mencionar también que enfatizar el influjo de Rousseau tal como lo hicieron Rea Spell, Stoetzer, Lewin y sus epígonos contemporáneos implica una serie de presupuestos sobre la noción de «influencia» que son sumamente discutibles; no solo en el contexto emancipador hispanoamericano, sino en cualquier otro. Uno de esos presupuestos es adjudicarles a los pensadores una coherencia y una homogeneidad, tanto en su obra en general como en textos considerados aisladamente, que nunca se da en la realidad. Otro presupuesto, ya sugerido, es que el influjo de un pensador se da de manera directa e integral. En la realidad, el pensamiento de todo autor sufre una serie de mediaciones, mixturas, tergiversaciones y supresiones; todas ellas dictadas por las preferencias del autor en turno y/o por las necesidades políticas de cada coyuntura. Respecto al primer aspecto (es decir, las combinaciones y consecuentes transformaciones que sufre la obra de todo pensador al ser «rescatado» por otro pensador o, más aún, por algún político), cabe citar lo expresado hace tiempo por Mario Góngora sobre lo que entonces se planteaba como la supuesta influencia cuasi-monopólica de Santo Tomás durante los procesos emancipadores americanos:

...no es posible sostener categóricamente que las doctrinas tomistas hayan sido las más influyentes en el movimiento de independencia, como lo ha afirmado la escuela «populista» de historiadores, liderada por Giménez Fernández. Lo que sucedió fue que los criollos hicieron uso, sin excesivas distinciones teóricas, de todas las teorías de soberanía popular basadas en el contrato social que podían ser utilizadas para su lucha: usaron tanto las de Santo Tomás, como las de Suárez, y aquellas de la filosofía francesa (particularmente Rousseau); y también las teorías basadas en el derecho natural y derivadas de Grocio y Pufendorf, las que habían sido enseñanza oficial en las cátedras de derecho natural y de *Jus Gentium*. Si alguna de estas ideas tuvo la oportunidad de ejercer una amplia influencia, seguramente sería la mencionada en último lugar (Góngora, 2003: 178-179, las cursivas son mías).

Con fines puramente ilustrativos, cabe mencionar algunos ejemplos de posibles «influencias» de Rousseau en actores del periodo emancipador americano. El primero es el enorme influjo que sin duda tuvieron las ideas educativas de Rousseau en el célebre periodista mexicano Joaquín Fernández de Lizardi. Esta influencia, por más importante que haya sido, está lejos de estar en condiciones de trasladarse al ámbito político, que es el que aquí nos interesa.²⁸ En cuanto a las mutilaciones que sufrió Rousseau en la América española durante el periodo emancipador, sin duda la más conocida es la que corrió a cargo de Mariano Moreno en la traducción que hizo de *El contrato social*, del que decidió suprimir el capítulo VIII del libro IV, así como los principales pasajes en las que el ginebrino se ocupaba de cuestiones religiosas.²⁹ El motivo es relativamente simple: ese

²⁸ Un ámbito en el que, por lo demás, Lizardi era bastante voluble; una volubilidad en la cual, por cierto, los estudiosos mexicanos de su obra apenas han reparado. Sobre «El Pensador Mexicano», véase el interesante y exhaustivo estudio *Fernández de Lizardi (Un educador para un pueblo)* de Jesús Hernández García (2003). La actitud escasamente crítica de algunos académicos mexicanos ante la obra de Lizardi queda de manifiesto en el estudio preliminar que escribió María Rosa Palazón Mayoral para Fernández de Lizardi (2006); dicho estudio se titula «Una bella persona utópica» (15-47).

²⁹ No son pocos los autores que niegan que Moreno haya sido el traductor de la versión castellana de *El contrato social* que se hizo en Buenos Aires en 1810, aunque la cuestión sigue abierta. Al respecto, véase Carozzi (2011: 341-342).

capítulo es una crítica feroz al cristianismo y a los efectos deletéreos que, en su opinión, esta religión tiene sobre el «espíritu social».³⁰ La religión civil que propone Rousseau al final de dicho capítulo y la crítica que hace ahí mismo de la intolerancia religiosa difícilmente podían ser aceptadas por Moreno, que podía ser todo lo «revolucionario» que se quiera en materias políticas, pero que, al igual que la inmensa mayoría de los próceres hispanoamericanos del periodo emancipador, no ponía en entredicho a la religión católica y, por supuesto, jamás estuvo a favor de la tolerancia religiosa.³¹ Al respecto, sin embargo, conviene apuntar que, como lo ha señalado Silvana Carozzi, las diferencias de fondo entre Rousseau y Moreno no son tan marcadas como podría suponerse con base en la supresión del capítulo mencionado (Carozzi, 2011: 352).

En el caso de un autor tan poco sistemático como Miranda, llama la atención que tanto Rea Spell como Stoetzer lo consideren un autor muy influido por Rousseau. No porque algunas obras del ginebrino no hayan sido leídas por Miranda (sobre todo, por cierto, sus obras literarias) o porque Rousseau no aparezca de vez en cuando en sus escritos, sino porque a reserva de que alguien se anime a leer integralmente los 63 tomos de la *Colombeia* y descubra algo que justifique lo planteado por los dos autores mencionados, en las cerca de 500 páginas que constituyen la antología más ambiciosa que se ha publicado hasta la fecha de los escritos de Miranda, yo no encontré una huella constante o considerable de Rousseau sobre Miranda.³² De hecho, por lo menos en lo que se refiere a sus planes constitucionales, la impronta del pensamiento inglés (Locke, por ejemplo) y del sistema político británico me parecen mucho más importantes que cualquier rastro del pensamiento político del ginebrino. Ahora bien, tanto en el caso de Miranda, como en los que mencionaré enseguida, no pretendo negar la presencia de Rousseau, o en algunos casos influjo si se quiere, en lo relativo a conceptos como «contrato social» o «voluntad general» (con connotaciones que, como veremos enseguida respecto a ambas expresiones, podían haber perdido en el camino buena parte de su contenido propiamente rousseauniano; básicamente, por la equivalencia que no pocos establecieron entre «voluntad general» y «voluntad popular»). Lo que pretendo aquí es matizar el tipo de planteamientos que se siguen haciendo respecto a la supuestamente notable «influencia» de Rousseau sobre algunos de los actores políticos e intelectuales más destacados de los procesos emancipadores americanos.³³

En todo caso, no está de más señalar que solo estudios minuciosos sobre cada uno de estos actores podrá darnos las respuestas que buscamos respecto a la «influencia» o presencia de Rousseau en la América española durante el primer cuarto del siglo XIX. Una presencia que, por lo demás, fue notable en la América española en lo que respecta

En su biografía del personaje, Noemí Goldman afirma que si bien Moreno conocía la traducción al castellano del abate Marchena de 1799, también utilizó una edición en francés para su versión del texto rousseauniano (Goldman, 2016: 193).

30 Para dar una idea de la crítica rousseauniana al cristianismo en este capítulo, baste citar las oraciones siguientes: «El cristianismo solamente predica la servidumbre y la dependencia. Su espíritu es muy favorable a la tiranía... Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos...» (Rousseau, 1996: 152).

31 Aunque, como siempre, hay excepciones; entre las más destacadas y si bien por motivos distintos, cabe mencionar a Miranda y a Rocafuerte. Respecto a este tema, el caso de Bolívar es peculiar, pues si bien manifestó un evidente laicismo en su vida personal y en diversas expresiones públicas, al final de su vida reconoció el papel que la Iglesia podía y debía desempeñar para lograr la estabilidad en las nuevas (y agitadas) repúblicas hispanoamericanas.

32 Me refiero a *América espera*, la antología de Miranda que hizo José Luis Salcedo Bastardo para la Colección Ayacucho (ver Miranda, 1982). Cabe apuntar que el prólogo del editor es un ejemplo más de esa literatura hagiográfica sobre nuestros líderes emancipadores que no contribuye en prácticamente nada para conocerlos mejor.

33 Creo que la percepción varía si consideramos la lectura o difusión de Rousseau en una región determinada (desde mucho antes, por cierto, de que se iniciaran los procesos emancipadores). Por ejemplo, está documentado que en la Capitanía general de Venezuela la presencia de textos de Rousseau era mayor que en otros territorios del imperio español en América.

a ciertas nociones literarias y educativas durante las últimas décadas del siglo XVIII y primeras décadas del XIX. El ámbito que aquí me interesa, sin embargo, es el político y en este campo su difusión en el mundo hispánico fue mucho menor. Algo perfectamente entendible a partir de 1789, cuando el ginebrino fue identificado con el pensamiento revolucionario francés. De hecho, desde 1764 existía un decreto inquisitorial que condenaba toda su obra. Que edictos como éste podían ser «sorteados» de distintas maneras, lo sabemos bien, pero de ahí a plantear que Rousseau era leído por mucha gente en el mundo hispánico hay una brecha que no pocos historiadores ignoran o parecen ignorar. En lo que a las ideas políticas se refiere, cabe plantear que antes de que varias de las repúblicas americanas lograran su independencia e iniciaran su andadura como países independientes la estrella de Rousseau había perdido cierto brillo. En palabras de uno de los expertos en el pensamiento emancipador americano, José Luis Romero, a partir de cierto momento: «Se manifestó, ciertamente, un viraje hacia posiciones más conservadoras, como si se hubiera desatado un acentuado temor por las formas tumultuosas que podía tomar el pleno ejercicio de la soberanía popular desprovista de ciertos frenos institucionales» (Romero, 1985: xxxv).³⁴

En el caso chileno, por ejemplo, es cierto que en la primera etapa de los procesos emancipadores Camilo Henríquez leyó *El contrato social*, pero esta lectura no hace de él un rousseauniano sin más, como pretenden Rea Spell, Stoetzer y algunos historiadores contemporáneos.³⁵ De hecho, para 1814, Henríquez ya renegaba explícitamente de algunos de los principios políticos que lo habían guiado hasta ese momento, entre ellos su republicanismo de corte rousseauniano, pues consideraba que estaba en contradicción con la educación, la religión, las costumbres y los hábitos de los chilenos.³⁶ Este cambio de actitud respecto a Rousseau no es exclusivo de Henríquez. El célebre escrito autobiográfico de Monteagudo conocido como *Memoria de Quito* o *Memoria de 1823* es un excelente ejemplo no solo de la mengua de los principios democráticos inspirados en Rousseau, sino de su explícito rechazo por parte de alguien que los había abrazado con pasión al inicio de los procesos emancipadores. Sobre la identificación entre revolución y democracia de aquella época, en la *Memoria* Monteagudo afirma que siente ya estar curado «de esa especie de fiebre mental, que casi todos hemos padecido (¡desgraciado el que con el tiempo no se cura de ella!)» (Monteagudo, 1916: 323). En el caso de Moreno, no se puede hablar de un viraje de esta magnitud, pero es claro que su «revolucionarismo» fue más matizado de lo que no pocos historiadores plantean, ignorando esa «tensión permanente» que su lectora más atenta, Noemí Goldman, detecta en el discurso y en la práctica política de Moreno entre actitudes revolucionarias y actitudes moderadas (1992: 62). Por lo demás, como varios de sus artículos en la *Gazeta de Buenos Ayres* lo muestra meridianamente, Moreno mezclaba doctrinas y tradiciones políticas sin reparo alguno, ya sea que se refiriera al origen popular del poder o al pacto social. De hecho, Chiaramonte critica esa obsesión de la historiografía argentina por mostrar un parentesco intelectual directo del célebre líder político rioplatense con Rousseau, «descuidando el fuerte marco

³⁴ Bolívar es el caso que siempre se cita a este respecto, pero lo cierto es que el conservadurismo de Bolívar está presente desde sus primeros escritos. En todo caso, procesos similares son perceptibles en Henríquez, Nariño, Monteagudo, Belgrano y Mier, por mencionar algunos de los líderes políticos e ideológicos más destacados.

³⁵ Exactamente lo mismo se puede decir de los demás autores que Romero menciona en el prólogo referido como ejemplos de la presencia de Rousseau entre los «patriotas ilustrados»: Monteagudo, Peñalver y Rodríguez de Francia (Romero, 1985: xxiv, nota 22).

³⁶ Existe una antología de textos de Henríquez: *Escritos políticos* (Santiago: Universidad de Chile, 1960), el compilador es Raúl Silva Castro. Sobre las ideas políticas en Chile durante el periodo emancipador, incluyendo las de Henríquez, véase Collier (1967: 129-178; existe versión en español, Collier, 2012). Una contribución reciente al estudio de estas ideas durante dicho periodo es la de Gabriel Cid (2018).

iusnaturalista de sus escritos en el que el mismo se inserta, sin perjuicio incluso de apartarse de Rousseau en cuestiones como la del contractualismo al emplear la figura del pacto de sujeción» (Chiaramonte, 2000: 52, nota 40).

Volviendo a Chile, es cierto que Rousseau fue un autor leído en la capitánía general durante el periodo emancipador y también es cierto que más adelante Henríquez volvió a declararse admirador de Rousseau y afirmó que *El contrato social* fue uno de los libros clásicos de los independentistas sudamericanos. Sin embargo, como apunta Collier, la ideología de la revolución chilena siempre dio prioridad a las instituciones representativas sobre cualquier forma de democracia directa. «Así como la Revolución Francesa rindió homenaje a Rousseau mientras adoptaba la teoría constitucional de Sieyès, lo mismo hizo la revolución chilena» (Collier, 1967: 172-173). En la post-independencia chilena, concretamente en 1827, un periódico chileno, la *Miscelánea política y literaria*, se expresaba de la siguiente manera sobre Rousseau y el supuesto influjo de su obra sobre el proceso independentista chileno:

Había poca inclinación en Chile por seguir o reinterpretar la insatisfactoria (o al menos complicada) concepción de Rousseau. De hecho, se puede decir con seguridad que ningún chileno de la época intentó plantear en absoluto la doctrina en los términos de Rousseau, prefiriendo basarse en la simple fórmula de la voluntad de la mayoría —que es lo que la «voluntad general» significaba en la mayoría de los escritos políticos de la Ilustración, exceptuando a Rousseau (Collier, 1967: 140).

Pasando a Bolívar, el autor que, en mi opinión, analizó mejor que nadie los principales dilemas políticos y sociales implícitos en los procesos emancipadores hispanoamericanos, autores como David Brading han afirmado categóricamente que el republicanismo de «El Libertador» se basaba en su lectura y admiración de la obra de Maquiavelo y de Rousseau: «No cabe la menor duda del compromiso de Bolívar con el republicanismo clásico». Un poco más adelante, Brading concluye al respecto: «Hasta el fin, las doctrinas de Rousseau y de Maquiavelo, las reclamaciones en competencia de la virtud personal y de la libertad pública lucharon por la supremacía de su alma» (Brading, 1991: 657 y 667). Un autor más cuidadoso y menos categórico, como John Lynch, resulta bastante más convincente cuando escribe lo siguiente sobre Bolívar: «Podía citar a Voltaire, Rousseau y los *philosophes*, pero no los seguía en las especulaciones puramente intelectuales y podía incluso mostrarse muy poco respetuoso con algunas de sus teorías». En opinión de Lynch, Bolívar podía estar familiarizado con las ideas principales de Rousseau, pero eso no implicaba que aceptara los argumentos del ginebrino. «El Libertador» podía sentirse atraído por cierta visión secular de la vida en general que tenía Rousseau, pero varios aspectos concretos de sus teorías le «resultaban menos atractivos» (Lynch, 2006: 43, 44 y 45). Al respecto, cabe decir que la tendencia hacia la concentración del poder, que es claramente detectable en el pensamiento de Bolívar desde sus primeros escritos, está en tensión con algunos aspectos fundamentales del ideario político del ginebrino. Concretamente, con nociones medulares de su pensamiento político como el contrato social y la soberanía popular. De hecho, se puede decir que el consentimiento de los gobernados no desempeñó para Bolívar un papel importante en su ideario político. En términos prácticos, su opinión cada vez más negativa sobre las elecciones apunta en el sentido de que la opinión de muchos (o de la mayoría, o del pueblo) con frecuencia no era más que un obstáculo para lo que más le importaba a Bolívar: el orden y la estabilidad.³⁷

³⁷ Un orden y una estabilidad que, dicho sea de paso, debían predominar sobre los derechos individuales. Por

Por último, me sirvo de un ejemplo que se puede considerar menor para plantear algo sobre las lecturas y las influencias. Una relación peliaguda donde las haya, pero que no pocos historiadores establecen con una notable ligereza intelectual. Sobre la supuesta identificación de Bolívar con Maquiavelo y con el republicanismo clásico que plantea Brading sin mayores matices, no está de más recordar lo que Florencio O'Leary dice sobre el tema en sus *Memorias*. En ellas, el fiel edecán de «El Libertador» y en muchos sentidos un biógrafo confiable, afirma que Bolívar no era en ningún sentido un admirador de Maquiavelo. Lo cual no quiere decir que no lo hubiera leído; de hecho, nos dice el propio O'Leary, conocía su obra muy bien. La opinión negativa de Bolívar sobre Maquiavelo se mantuvo hasta el final de sus días, como se refleja muy bien en una escena que O'Leary relata en dichas *Memorias*. En ella, Bolívar le dice a su edecán, a quien descubre leyendo a Maquiavelo, que muy bien podría emplear mejor su tiempo en otra cosa en lugar de estar leyendo al florentino. Al final del intercambio que tienen por ese motivo, Bolívar le dice a O'Leary que él no había vuelto a leer una página de Maquiavelo desde que había abandonado Europa veinticinco años antes (O'Leary, 1970: 18-19, ver nota 6).

El punto que quiero transmitir es que más allá de las lecturas que haga tal o cual líder político de Maquiavelo, de Rousseau o de cualquier otro autor, el hecho de que los hayan leído no quiere decir nada más que eso. Hacer referencia aquí o allá a un autor o a un libro, como por ejemplo hace Bolívar con Rousseau en un famoso pasaje del *Discurso de Angostura* sobre la libertad como un alimento succulento, pero de difícil digestión, me parece algo casi anecdótico si estamos haciendo un análisis de historia intelectual (Bolívar, 1985: el *Discurso*, 101-127; la cita, 105). Lo importante, desde mi punto de vista, es ver los contenidos, en este caso, de dicho discurso y con base en ellos plantear, o no, el posible influjo del pensamiento político del ginebrino sobre las ideas políticas de «El Libertador» y sobre su manera de aplicarlas. Desde mi punto de vista, algunos de los aspectos políticos fundamentales del *Discurso de Angostura* (la importancia de la educación formal, el sistema político británico como modelo a seguir, la desconfianza hacia los comicios, la necesidad de un ejecutivo muy poderoso, la crítica a la libertad ilimitada y la división en ciudadanos activos y pasivos) están distantes, por decir lo menos, del ideario rousseauniano.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En suma, me parece que para profundizar en el tema del influjo del pensamiento político de Rousseau durante los procesos emancipadores americanos conviene tener en mente algunas de las prevenciones y algunos de los matices que se desprenden de las páginas precedentes. No solo respecto a un pensamiento que, más allá de su innegable riqueza (literaria, política y moral), está cargado de ambigüedades teóricas, de contradicciones vitales y de antinomias de diverso tipo; las cuales, insisto, contribuyen a explicar su predicamento en la historia y en el imaginario político de Occidente. Creo que lo mismo se puede decir respecto al ciclo revolucionario hispanoamericano, el cual, por lo demás, difícilmente podía responder a «influencias» unipersonales directas, menos aún si éstas provenían de la Francia revolucionaria. Más importante es el hecho de que la supuesta influencia de ciertos pensadores sobre algunos hombres públicos es siempre bastante más tortuosa de lo que la historiografía ha planteado. Los políticos, del periodo emancipador hispanoamericano o de cualquier otro periodo histórico, y particularmente en tiempos

cierto, puestos a buscar analogías entre Rousseau y Bolívar, esta despreocupación que con relativa frecuencia muestra «El Libertador» respecto a los derechos individuales puede ser vista como una afinidad con Rousseau. Me ocupé con cierto detalle de lo que considero los principales aspectos del pensamiento político bolivariano y de algunas de sus ambigüedades en el capítulo III de mi libro *El imperio de las circunstancias* (Breña, 2014).

revolucionarios, nunca reparaban en un solo autor o en una sola obra; el eclecticismo es la norma. Más aún, lo que deciden tomar de tal autor o de tal obra no depende sobre todo de las supuestas «fuentes» (en caso de que sea posible identificarlas como tales), sino de las necesidades políticas concretas en cada momento político específico. Esto, más que ningún otro motivo, es lo que explica que un sinnúmero de autores y de textos en la historia del pensamiento político hayan sido adaptados, manipulados y tergiversados por los hombres públicos. Lo anterior, entre otras razones, explica que la historia intelectual contemporánea sea cada vez más reacia a emplear el término «influencia».

El principal objetivo de este artículo ha sido, por un lado, mostrar algunas de las ambigüedades, paradojas y contradicciones del pensamiento político de Rousseau, el principal teórico de la democracia moderna, y, por otro, acercarse a un periodo de la historia del mundo hispánico de un modo más cauteloso del que se ha empleado hasta la fecha, concretamente en lo que se refiere al supuesto influjo del pensamiento político del ginebrino sobre algunos líderes de las revoluciones hispanoamericanas. Tratándose de los vínculos supuestamente directos y estrechos que existen entre un pensador tan complejo como Jean-Jacques Rousseau y varios de los personajes políticos, ideológicos e intelectuales más destacados de dichas revoluciones, creo que ninguna cautela metodológica puede considerarse excesiva. El hecho de que en los albores de la tercera década del siglo XXI sigamos sin contar con una monografía sólida sobre el tema confirma, desde mi punto de vista, las enormes dificultades que yacen detrás de una empresa intelectual de esta naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS-GALLEGO, José (1995), «La pluralidad de referencias políticas», en François-Xavier Guerra (dir.), *Revoluciones hispánicas (Independencias americanas y liberalismo español)*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 127-142.
- ANSALDI, Waldo (2003), «Unidad y diversidad en el pensamiento político», en Germán Carrera Damas y John V. Lombardi (eds.), *La crisis estructural de las sociedades implantadas, Historia general de América Latina* (tomo v), Madrid, Ediciones UNESCO/Editorial Trotta, pp. 403-422.
- BÉNICHOU, Paul (1984), «L'idée de nature chez Rousseau», en *Pensée de Rousseau*, París, Seuil, pp. 125-145.
- BOLÍVAR, Simón (1985), *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- BREÑA, Roberto (2006), *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824 (Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico)*, México, El Colegio de México.
- (2008), «Las conmemoraciones de los bicentenarios y el liberalismo hispánico: ¿historia intelectual o historia intelectualizada?», *Ayer*, n. 69, pp. 189-219.
- (2010), «El liberalismo hispánico como categoría de análisis histórico», en Elías Palti (org.), *Mito y realidad de la cultura política latinoamericana (Debates en Iberoideas)*, Buenos Aires, 2011, pp. 155-186.
- (2014), *El imperio de las circunstancias. (Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española)*, Madrid, Marcial Pons.
- BRADING, David (1991), *Orbe indiano (De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867)*, México, FCE.
- CAROZZI, Silvana (2011), *Las filosofías de la revolución (Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de mayo, 1810-1815)*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- CASSIRER, Ernst (1984), «L'unité dans l'œuvre de Rousseau» en Paul Bénichou et al., *Pensée de Rousseau*, París, Seuil, pp. 41-65.

- CID, Gabriel (2018), *Revolución y república. Pensamiento político en la independencia chilena*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I.
- COLLIER, Simon (1967), *Ideas and Politics of Chilean Independence 1808-1833*, Cambridge, CUP.
- (2012), *Ideas y política de la independencia chilena 1808-1833*, Iván Jaksic y Juan Luis Ossa, trads., Santiago de Chile, FCE.
- CHARTIER, Roger (2000), *Les origines culturelles de la Révolution française*, París, Seuil.
- CHIARAMONTE, Juan Carlos (2000), «Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia», *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n. 22, pp. 33-71.
- (2002), «Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia», en Marta Terán y José Antonio Serrano (eds.), *Las guerras de independencia en la América española*, Zamora, COLMICH/INAH/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 99-124.
- (2004), «Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia», en *Nación y Estado en Iberoamérica. (El lenguaje político en tiempos de las independencias)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pp. 91-134.
- (2010), *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias*, Buenos Aires, Teseo.
- DÉRATHÉ, Robert (1979), *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin.
- (1984), «L'homme selon Rousseau» en Paul Bénichou *et al.*, *Pensée de Rousseau*, París, Seuil, pp. 109-124.
- DOMERGUE, Lucienne (1967), «Notes sur la première édition en langue espagnole du *Contrat social* (1799)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. III, pp. 375-416.
- EISENMANN, Charles (1984), «La Cité de Rousseau», en Paul Bénichou *et al.*, *Pensée de Rousseau*, París, Seuil, pp. 95-107.
- FARINATI, Alicia Noemí (2006), «La influencia de Rousseau en la Independencia de América Latina y en especial de la Argentina»; en la red: <https://bit.ly/36RuCNP>.
- GARRARD, Graeme (2013), *Counter-Enlightenments (From the eighteenth century to the present)*, Oxford, Routledge.
- GOLDMAN, Noemí (1992), *Historia y lenguaje (Los discursos de la Revolución de Mayo)*, Buenos Aires, CEAL.
- (2016), *Mariano Moreno (De reformista a insurgente)*, Buenos Aires, Edhasa.
- GÓNGORA, Mario (2003), «La Ilustración, el despotismo ilustrado y las crisis ideológicas en las colonias», en Óscar Julián Guerrero (ed.), *Historia de las ideas en América y otros ensayos*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, pp. 120-189.
- HENRÍQUEZ, Camilo (1960), *Escritos políticos*, Santiago, Universidad de Chile.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, Jesús (2003), *Fernández de Lizardi (Un educador para un pueblo)*, México, UNAM/UPN.
- LEWIN, Boleslao (1967), *Rousseau y la independencia argentina y americana*, Buenos Aires, EUDEBA.
- LYNCH, David (2006), *Simón Bolívar*, Barcelona, Editorial Crítica.
- McMAHON, Darrin (2001), *Enemies of the Enlightenment (The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity)*, Nueva York, Oxford University Press.
- MAIRET, Gérard (1996), comentario a Rousseau, *Du contrat social*, París, Le livre de poche, pp. 29-42.
- MIER, Servando Teresa de (1990), *Historia de la revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac*, A. Saint Lu y M. C. Bénassy-Berling coords., París, Publications de la Sorbonne.
- MILLER, Nicola (2016), «Reading Rousseau in Spanish America during the wars of Independence (1808-1826)», en Avi Lifschitz (ed.), *Engaging with Rousseau (Reaction and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present)*, Cambridge, CUP.
- MIRANDA, Francisco de (1982), *América espere*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

- MONTEAGUDO, Bernardo (1916), *Escritos políticos*, Buenos Aires, La Cultura Argentina.
- O'LEARY, Florencio (1970), *Bolívar and the War of Independence, Memorias del General Daniel Florencio O'Leary (Abridged Version)*, Robert F. McNerney, ed., Austin, University of Texas Press.
- PALAZÓN MAYORAL, María Rosa (2006), introducción a José Joaquín Fernández de Lizardi, *El laberinto de la utopía: Una Antología general*, México, FCE/FLM/UNAM, pp. 15-47.
- REA SPELL, Jefferson (1938), *Rousseau in the Spanish World before 1833*, Austin, The University of Texas Press.
- ROGER, Jacques (1971), introducción a Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes y Discours sur les sciences et les arts*, París, Flammarion, pp. 13-28.
- ROMERO, José Luis (1985), prólogo a *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, pp. ix-xxxviii.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1967), *Lettre à D'Alembert*, París, Flammarion.
- (1971), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes y Discours sur les sciences et les arts*, París, Flammarion.
- (1972), *Les rêveries du promeneur solitaire*, París, Flammarion.
- (1990), *Discours sur l'économie politique, Considérations sur le gouvernement de Pologne y Projet pour la Corse*, París, Flammarion.
- (1994), *Escritos polémicos*, Madrid, Tecnos.
- (1996), *Du contrat social*, París, Le livre de poche.
- RUBIO CARRACEDO, José (1990), *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- STAROBINSKI, Jean (1971), *Jean Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, París, Gallimard.
- STOETZER, Otto Carlos (1966), *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación, 1789-1825*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 2 vols.
- WEIL, Éric (1984), «Rousseau et sa politique», en Paul Bénichou *et al.*, *Pensée de Rousseau*, París, Seuil, pp. 9-39.